



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY  
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

*L'idea di natura*  
di Tullio Gregory

in *"Anima mundi". La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*,  
Firenze, Sansoni, 1955, («Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di  
Roma», 3), 294 pp.

Parole chiave: filosofia medievale, Platone, secoli XI-XII, ricezione del *Timeo*

## CAPITOLO QUARTO.

### L'IDEA DI NATURA

Il verbo evangelico, sorto come messaggio di universale riscatto, non portava seco una dottrina del cosmo. L'universo creato da Dio è tutto sospeso ad un suo atto di libera volontà che, avendo tratto tutti gli esseri dal nulla, deve perennemente mantenerli nell'esistenza. È qui la grande differenza fra l'opera dell'uomo e quella del Creatore: il primo conferisce una forma a della materia preesistente ed una volta portato a compimento il suo progetto la cosa formata esiste di per sé, indipendentemente dall'autore; Dio, invece, che degli esseri è *causa essendi*, non può per un solo attimo abbandonarli a se stessi, altrimenti tornerebbero nel nulla donde sono tratti. V'è dunque una creazione continua da parte di Dio, che è quasi la trascrizione sul piano metafisico dell'ineffabile paternità divina. Così anche l'operare delle singole creature è dovuto a Dio, anzi egli stesso opera in esse: «Deus — scrive l'Apostolo — operatur in vobis et velle et perficere»<sup>1</sup>. Agire infatti è causare, cioè in qualche modo conferire l'essere: pensare che una creatura sia veramente causa o che possa esistere per se stessa, equivale a sollevarla al piano stesso di Dio.

Ma in una tale concezione dell'universo le cause seconde finiscono per perdere ogni intrinseco valore e si rischia quindi di rendere impossibile ed inutile una scienza della natura.

Infatti cercheremmo invano negli scrittori cristiani dei primi secoli una scienza della natura: tutto il nesso delle cause seconde è trascurato per risalire immediatamente a

---

<sup>1</sup> *Ad Philipp.*, 2, 13.



Dio, causa diretta di ogni fenomeno; la natura creata resta come una continua epifania del divino. Evidentemente è spesso questione di sfumature<sup>1</sup> e v'è tutta una gamma di atteggiamenti di fronte alla natura, da chi guarda ai fenomeni naturali quale *simbolo* di realtà morali — gli autori dei tanti *Lapidari* e *Bestiari* —, a chi si limita a respingere la scienza antica non solo per quanto ha di pagano, ma proprio perché è vana *curiositas* indagare il corso dei fenomeni quando si può direttamente salire alla contemplazione del Creatore. Tuttavia nell'uno e nell'altro caso la natura non solo, come per ogni pensatore cristiano, è appoggiata ad un ordine soprannaturale<sup>2</sup>, ma finisce per dissolversi in questo.

Così, quando nel secolo XII la nuova e mirabile rinascita degli studi portò a più diretto contatto con la concezione classica della natura e dell'uomo, ben si avvertì l'insufficienza della povera e a volte puerile cosmologia dei precedenti teologi e moralisti cristiani, e si cercò allora di dare alla natura un senso nuovo, un valore autonomo.

« Scoperta della natura » ha definito un dotto studioso

---

<sup>1</sup> Sono note le varie interpretazioni del concetto di miracolo in Agostino, il quale, nel sottolineare l'infinita presenza di Dio alla radice dell'essere e del divenire (cfr. S. J. GRABOWSKJ, *St. Augustin and the presence of God*, in « Theological studies », XIII [1952], pp. 336-358; in partic. pp. 349 sgg.) tende a porre sullo stesso piano l'evento miracoloso e il corso della natura (cfr. *In Joan. Evang.*, VIII, 1; P. L. 35, 1458; *ibid.*, IX, 1; P. L. col. 1458; *De Trinitate*, III, 5-6; P. L. 42, 874-875; *ibid.*, III, 8, 13-15, P. L. col. 876-877; *ibid.*, III, 9, 16-19, P. L. col. 877-879). Cfr.; J. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris 1907, pp. 317 sgg.; J. GRANGE, *Le miracle d'après St. Augustin*, Brignais 1912, pp. 38; 60-61; J. DE BLIC, *Le processus de la création d'après St. Augustin*, in « Mélanges Cavallera », Toulouse 1948, p. 188; si veda però anche l'ampia analisi delle varie interpretazioni di Agostino e l'esame dei suoi testi condotto da P. DE VOOGHT per enucleare una distinzione obiettiva tra fatto miracoloso e normale ordine della natura: *La notion philosophique du miracle chez Saint Augustin. Dans le « De Trinitate » et le « De Genesi ad litteram »*, in « Rech. de théol. anc. et médiév. », X (1938), pp. 317-343.

<sup>2</sup> Cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it., Brescia 1947, p. 248.

del pensiero medievale<sup>1</sup> il nuovo atteggiamento degli uomini del dodicesimo secolo rispetto alla natura. E se di scoperta si può parlare innanzi al fresco naturalismo che anima le opere di artisti e poeti di quell'età, a maggior ragione lo si potrà dire per quei maestri che, pur salvaguardando l'infinita potenza di Dio, si sforzavano di conferire alle cause seconde, alla natura creata, una definita autonomia.

Primi tra questi filosofi sono i maestri di Chartres, in particolare Teodorico e Guglielmo di Conches, autore il primo di un commento *secundum physicam* della *Genesi*, l'altro di una completa *philosophia mundi* il cui contenuto, sparso anche nei suoi commenti agli *auctores*, rielaborò e sviluppò nel *Dragmaticon*.

A Chartres, nell'epoca aurea del « Rinascimento del XII secolo », si coltivarono con pari amore le *humanae litterae* e gli studi scientifici; ai classici *auctores* degli studi naturali, Platone, Plinio, Calcidio, Macrobio, si erano aggiunti Galeno e Ioannitio recentemente tradotti da Costantino Africano; e ancora a Chartres dovettero giungere assai presto le prime nuove versioni di opere greche ed arabe che si andavano diffondendo in Europa dalle città mediterranee della Spagna, della Francia, dell'Italia meridionale e della Sicilia. Così i nuovi interessi scientifici portarono necessariamente i maestri della famosa scuola cattedrale a superare la concezione biblica e patristica della natura, come non è difficile rilevare pur sotto la nota terminologia tradizionale.

Era già nel patrimonio dell'ermeneutica biblica dei Padri la distinzione fra l'atto creatore ed il processo di *exornatio mundi*, con la quale si tentava di conciliare l'immediatezza e istantaneità della creazione con il racconto genesiaco dei

---

<sup>1</sup> Cfr. M.-D. CHENU, *Naturalisme et théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, in « Recherche de science rel. », XXXVII (1950), pp. 5-12; e, dello stesso, *L'homme et la nature. Perspectives sur la Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, in « Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age », XIX (1952), pp. 39-66; *Découverte de la nature et philosophie de l'homme à l'école de Chartres au XII<sup>e</sup> siècle*, in « Cahiers d'histoire mondiale », II (1954), pp. 313-325. Utilizzo qui alcune pagine del mio articolo *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, in « Giorn. crit. della filos. it. », XXXI (1952), pp. 433-442.



sei giorni<sup>1</sup>; tale distinzione noi ritroviamo presso i maestri di Chartres i quali però, anziché invocare l'intervento diretto di Dio anche per l'*exornatio mundi*, cioè per la formazione degli esseri che adornano il creato, cercarono di darne una spiegazione fisica, attraverso lo studio delle leggi naturali; posto che Dio è il creatore della materia dei quattro elementi — dirà infatti Teodorico di Chartres — il racconto genesiaco deve interpretarsi *secundum physicam*.

Più di ogni altro, Guglielmo di Conches si preoccupò di definire l'attività del creatore e della natura. Riprendendo un motivo che trovava in Calcidio<sup>2</sup>, egli distingue l'*opus creatoris*, l'*opus naturae* e l'*opus artificis*<sup>3</sup>. Tralasciando l'ultimo membro della distinzione che riguarda l'opera dell'uomo intesa come imitazione, vediamo più da vicino in cosa consista l'opera del creatore e della natura.

L'attività creatrice, dice Guglielmo, si esplica direttamente nella creazione della materia, delle anime e in tutti quei fenomeni che avvengono in contrasto al consueto ordine naturale, come la resurrezione dei morti<sup>4</sup>: a Dio insomma spetta il conferimento dell'essere. In che consiste l'opera della natura? Ma anzitutto, domanda in questo luogo l'interlocutore del *Dragmaticon*, cos'è la natura? La natura, risponde il nostro filosofo, è una « vis quaedam rebus insita, similia de similibus operans »<sup>5</sup>; da questa definizione scatu-

<sup>1</sup> Cfr. A. MIGNON, *Les origines de la Scolastique et Hugues de St.-Victor*, Paris, s. d. (1895), vol. I, pp. 309 sgg.

<sup>2</sup> CALCIDIO, *In Timeum*, ed. Mullach, cap. XXIII, p. 185: « Omnia enim quae sunt, vel Dei opera sunt, vel naturae, vel naturam imitantis hominis artificis... ».

<sup>3</sup> *In Timeum*, ed. Schmid, pp. 234-235; *In Boetium*, ed. Parent, pp. 127-128; *In Timeum*, ed. Parent, pp. 147-148; *Dragmaticon*, pp. 31-32.

<sup>4</sup> « Opus creatoris fuit ubi elementa omnia in principio ex nichilo creavit vel cum agitur aliquid contra naturam.... » (*In Boetium*, p. 128); « Et est opus creatoris prima creatio sine preiacente materia ut creatio elementorum vel spirituum vel ea que vidimus fieri contra consuetum cursum nature ut partus virginis etc. » (*In Timeum*, p. 147); « Opus creatoris est elementorum et animarum ex nichilo creatio et mortuorum resurrectio, partus virginis et similia » (*Drag.*, p. 31).

<sup>5</sup> *Drag.*, p. 31; *In Timeum*, ed. Parent, p. 147. « Est igitur

risce che l'« opus nature est quod similia nascantur ex similibus »<sup>1</sup>. Fin qui la definizione di Guglielmo; in realtà però nel corso delle sue opere va più lontano: alla natura, cioè alle cause seconde, egli vede affidata non solo la moltiplicazione delle specie, ma altresì, come si dirà tra breve, il compito di portare a termine la creazione dell'universo, col formare gli astri e col dar nascimento ai generi viventi: la natura diviene attiva cooperatrice di Dio.

La definizione di Guglielmo deve essere collegata, per comprenderne il significato storico, alla dottrina delle *rationes seminales* di Agostino. Per il Vescovo di Ippona la creazione si svolse in un solo momento, ma non tutto Dio creò già formato: solo gli astri, gli elementi e l'anima dell'uomo vennero all'esistenza con l'atto creatore; degli altri generi viventi furono invece creati i germi che contenevano allo stato embrionale o potenziale tutti gli organismi futuri. Questi germi sono le *rationes seminales* o *causales*: il mondo appare così *gravidus causis nascentium*<sup>2</sup> le quali a tempo debito

---

— definisce Ermanno di Carinzia — natura universae geniturae proprietas sese propagandi et conservandi quantum in ipsa est » (*De essentiis*, ed. Alonso, p. 63); GIOVANNI DI SALISBURY: « Est autem natura.... vis quedam genitiva, rebus omnibus insita.... » (*Metal.*, I, 8; P. L. 199, 835); « Principius motus rerum natura vocatur, / Est in naturae nomine causa latens, / Causa latens, proprium quae singula ducit ad ortum, / Et similes rivos fontibus esse facit » (*Entheticus*, vv. 1061-1064; P. L. 199, 988; cfr. vv. 607-608; col. 978: « Causarum series natura vocatur, ab illa / Sensilis hic mundus contrahit esse suum »; e vv. 625-626, col. 978 ove l'idea platonica di natura — che rivive a Chartres — si congiunge con la tradizionale concezione teologica: « Unica causarum ratio divina voluntas, / Quam Plato naturae nomine saepe vocat », come in *Metal.*, I, 8; P. L. 199, 835). Per la definizione della natura come *principium motus*, cfr. BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, P. L. 64, 1342 e il *Commento* di GILBERTO PORRETANO, P. L. 64, 1364-1365. Cfr. ancora ALANO DI LILLA, *Contra haereticos*, I, 40; P. L. 210, 345: « Deus a prima mundi creatione naturam creavit secundum quam similia ex similibus produxit. Cur ergo Deus mediante natura res procreaturus esset, propter peccatum Aadae noluit mutare legem naturae ».

<sup>1</sup> *In Timeum*, ed. Schmid, pp. 234-235; *In Boetium*, p. 128; *In Timeum*, ed. Parent, p. 147; *Drag.*, pp. 31-32.

<sup>2</sup> *De Trinitate*, III, 9, 16; P. L. 42, 877-878.



daranno alla luce nuovi esseri<sup>1</sup>. È facile vedere la stretta affinità di questa dottrina agostiniana con lo stoicismo ed il neoplatonismo: ma soprattutto al primo si avvicina l'Ip-ponese nel concepire questi germi come materiali, di natura umida<sup>2</sup> e non come realtà spirituali. Guglielmo di Conches non parla delle agostiniane ragioni seminali, ben note invece a Teodorico di Chartres; tuttavia un loro contemporaneo identifica senz'altro la dottrina di Guglielmo con quella patristica delle ragioni seminali. Infatti nel *Liber de eodem secundus*, operetta attribuita dall'Hauréau a Teodorico, ma che è piuttosto di un suo discepolo come ritiene il Parent<sup>3</sup>, leggiamo:

« (Seminalis ratio) que a philosophis naturalis ratio sive similitudo nascendi, a divinis vero auctoribus seminalis ratio vocatur. Est itaque ut diximus ratio seminalis vis insita elementis etc. quod ita debet intelligi: vis, scilicet aptitudo naturalis iuxta quam similia ex similibus producentur ».

Per noi che conosciamo la dottrina di Guglielmo è facile individuare in lui uno di quei « filosofi » cui accenna l'anonimo autore dell'opuscolo, e che proprio i testi del filosofo di Conches avesse egli innanzi nello scrivere le righe riportate possiamo anche arguire dal tenore complessivo del *Liber de eodem secundus* che mostra la preoccupazione, come osserva giustamente il Parent, di confrontare le teorie della scuola di Chartres con quelle di Agostino<sup>4</sup>.

La definizione della natura che si trova in Guglielmo di

<sup>1</sup> A questo proposito non mi sembra si possa parlare di evolucionismo come fa il BOYER (*L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1941<sup>2</sup>, p. 152): è piuttosto vero il contrario, che cioè « le ragioni seminali sono costantemente invocate da Agostino per rendere ragione della fissità delle specie » (GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949<sup>3</sup>, p. 271), giudizio che ci appare ancor più vero se pensiamo che Agostino concepiva le ragioni seminali a guisa di numeri (*De Gen. ad litt.*, V, 7, 20; P. L. 34, 328); cfr. anche DE BLIC, *art. cit.*, pp. 187-188, e ivi bibliografia, p. 184, n. 17.

<sup>2</sup> *De Gen. ad litt.*, V, 7, 20; P. L. 34, 328.

<sup>3</sup> PARENT, *op. cit.*, pp. 206-207; un brano di quest'opera è pubblicato dal medesimo Parent alle pp. 208-213 (il testo cit. è a p. 212).

<sup>4</sup> PARENT, *op. cit.*, p. 207.

Conches nasce dunque sul tradizionale filone agostiniano, ma assume nelle sue opere un significato ben più importante: il Vescovo di Ippona trovava nelle ragioni seminali il mezzo per conciliare la dottrina della creazione simultanea di tutti gli esseri con la quotidiana costatazione di nuove nascite, negando l'apparizione di esseri veramente nuovi dopo la creazione<sup>1</sup> e togliendo alle creature ogni autonoma capacità causativa<sup>2</sup>; Guglielmo invece pone la sua definizione di natura come il presupposto di una visione scientifica del mondo, perché gli permette di attribuire alle cause seconde una propria efficacia<sup>3</sup>.

Ecco infatti come ebbe inizio la formazione delle stelle e con essa l'*exornatio mundi* secondo il filosofo di Chartres: gli elementi, benché neppure in principio fossero allo stato caotico (Guglielmo fu sempre avversario dei sostenitori di un caos primordiale), tuttavia non erano nettamente divisi gli uni dagli altri, ed in particolare aria e fuoco erano più spessi per la presenza di particelle di acqua e terra; a rendere puri gli elementi e condurli quindi allo stato attuale provvide il calore che fece condensare le parti di acqua e di terra esistenti nelle regioni estreme del mondo e che, condensate insieme ad elementi di aria e di fuoco, formarono le stelle<sup>4</sup>. Creati così gli astri, fu loro affidato di dar origine alle specie viventi: ed essi, diffondendo il calore nelle zone loro sottostanti, fecero nascere gli uccelli, i pesci, gli altri animali e l'uomo per quello che ha in comune con gli altri viventi<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. MARTIN, *op. cit.*, p. 311; GILSON, *op. cit.*, p. 268.

<sup>2</sup> MARTIN, *op. cit.*, p. 320; GILSON, *op. cit.*, p. 271.

<sup>3</sup> È utile il confronto tra la definizione dell'*opus naturae*, e i relativi sviluppi, di Guglielmo e la definizione, strettamente agostiniana, che troviamo in UGO DI S. VITTORE: « Opus naturae (est) quod latuit ad actum producere » (*Didascalicon*, I, 10; P. L. 176, 747) e si veda anche la definizione di natura attribuita ai « Physici »: « Natura est ignis artifex ex quadam vi ut procedens in res sensibiles procreandas; Physici namque dicunt omnia ex calore et humore procreari » (*Didascalicon*, I, 11; P. L. 176, 748-749; cfr. CICERONE, *De nat. deorum*, II, 22).

<sup>4</sup> *Philosophia*, I, 21; P. L. 172, 54-55; *In Timeum*, p. 160; *Drag.*, p. 72.

<sup>5</sup> « Corporibus stellarum sic creatis, quia igneae sunt naturae,





Qui la natura non appare più come una semplice epifania del divino o un simbolo di realtà morali, ma piuttosto è una forza che presiede al nascere e al divenire delle cose; pur sempre rimanendo soggetta alla divina volontà<sup>1</sup>, la natura ha avuto una specifica funzione, cioè continuare e completare l'opera del Creatore, e perciò ha acquistato un autonomo valore.

Concezione simile troviamo in Teodorico di Chartres che nel *De sex dierum operibus* vuole dare una spiegazione puramente fisica dei primi capitoli della *Genesi*<sup>2</sup>: secondo la sua ermeneutica, Mosè, nel racconto genesiaco, ha voluto insegnare che Dio è il creatore del mondo e a lui quindi si deve salire attraverso le sue opere. Riconosciuto tale presupposto, l'opera dei sei giorni può interpretarsi secondo i principi della scienza. Così anche per Teodorico l'azione diretta di Dio si è limitata a trarre dal nulla i quattro elementi: tutto il processo dell'ordinamento cosmico, dalla formazione degli astri alla nascita dei viventi, si è svolto per l'azione del moto circolare del cielo e la diffusione del calore negli elementi sottostanti<sup>3</sup>.

---

coeperunt moveri, atque ex motu aera sibi subditum calefacere, quo mediante aqua est calefacta: ex aqua, per ebullitionem ignis, diversa animalium genera sunt creata.... » (*Drag.*, p. 75 sgg.; *Philosophia*, I, 22; P. L. 172, 55-56).

<sup>1</sup> « ....ut aliquid sit natura operante, necesse est divinam praecedere voluntatem » (*Philosophia*, I, 23; P. L. 172, 55).

<sup>2</sup> « De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus, in primis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca praemittam; postea vero ad sensum litterae historicae exponendum veniam, ut allegoricam et moralem lectionem, quas sancti expositores aperte exsecuti sunt, ex toto praetermittam ». (*De sex dierum operibus*, p. 52). È interessante notare che contro l'abuso dell'esegesi allegorica, ai maestri di Chartres si alleavano, ma non sullo stesso piano, i maestri Vittorini nel richiedere un'esegesi più aderente alla lettera, o storica: cfr. CHENU, *L'homme et la nature*, cit., p. 54 e dello stesso *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au Moyen Age*, in « *Rech. théol. anc. et méd.* », XVIII (1951), pp. 19-28, in partic., pp. 25 sgg.

<sup>3</sup> « Sic igitur levissimi coeli et ultimi et nullo modo stare valentis prima conversio illuminavit aera. Aer vero illuminatus, ca-

Questo è il solo « *modus creationis* » adottato da Dio nella formazione del mondo e tuttora efficace nel divenire naturale; in questo senso, continua Teodorico, si può dire che l'opera di Dio è cessata il settimo giorno: egli infatti da allora « *a novo modo creationis cessavit* » e così neppure il miracolo può dirsi qualcosa di veramente nuovo poiché « *non ....dicimus eum novo modo creationis usum fuisse, sed aliquo praedictorum modorum et ex causis seminalibus quas in spatio illorum sex diebus elementis inseruit affirmamus eum quaecumque postea creavit vel adhuc creat produxisse* »<sup>1</sup>.

L'ispirazione di questo brano è tipicamente agostiniana; tuttavia, alle *causae* o *virtutes seminales* Teodorico ha aggiunto, anzi premesso le capacità proprie degli elementi e soprattutto la capacità causativa del fuoco, propagatore di calore e di vita: tutto il divenire naturale agli occhi di Teodorico può infatti essere spiegato per l'azione del fuoco sulla terra:

« ....ignis tantum agit, terra vero tantum patitur.... ignis est quasi artifex et efficiens causa, terra vero subiecta quasi materialis causa; duo vera elementa quae sunt in medio quasi instrumentum vel aliquid coadiutivum quo actus supremi administrantur ad infima »<sup>2</sup>.

---

lefaciens aquam ac super se suspendens, factus est firmamentum. Firmamentum vero, ex superiori vapore vim caloris in se continens, fecit aridam apparere, et vim foecunditatis terrae inseruit. Tunc vero ex multitudine aquarum, ex calore in ipso firmamento suspensa, stellae creatae sunt; ac sic ex motu et calore stellarum generatio animalium in aquis sumpsit initium, mediantibus vero aquis ad terram usque pervenit; et ultra hos modos creandi corpora, sive illa sint in coelo sive in terra, nullus modus reliquus esse poterat » (ed. cit., p. 57): così lo stesso Teodorico riassume la propria esposizione dell'opera dei sei giorni. Non ci sembra tuttavia autorizzato il giudizio di Clerval, il quale sostiene che Teodorico spiega il mondo senza la creazione o « supponendo che questa creazione è assolutamente immanente, quasi identica all'emanazione » (CLERVAL, *Les écoles de Chartres*, p. 258). Su alcuni caratteri « pagani » delle cosmogonie di Chartres, cfr. GARIN, *Contributi*, cit., pp. 78 sgg.

<sup>1</sup> Ed. cit., p. 57; cfr. l'analoga concezione di S. Agostino sulle cause seminali del miracolo, in MARTIN, *op. cit.*, pp. 321 sgg.

<sup>2</sup> *De sex dierum operibus*, pp. 57-58; cfr. *Asclepio*, 2; ed. Nock-



Non diversamente Bernardo Silvestre vede nell'*ignis aethereus*, proiezione dei *vivificis motus* dei cieli, il principio che feconda la terra:

« Ignis namque aethereus sociabilis et maritus gremio telluris coniugis effusus generationem rerum publicam, quam de calore suo producit ad vitam, eam inferioribus elementis commodat nutriendam »<sup>1</sup>.

Con questa concezione siamo evidentemente fuori della limitata concezione della natura biblica e agostiniana, e se vogliamo trovarne le fonti dobbiamo cercarle tra gli antichi *auctores*.

Anzitutto nel *Timeo* (39 sgg.) si legge come Dio, una volta formati gli astri e gli dei che a questi presiedono, ordinasse loro di provvedere alla formazione di altri generi viventi, riservando per sé solo la creazione delle anime umane: certo il dialogo platonico fu l'opera che esercitò maggiore influenza sui maestri di Chartres i quali videro in essa la più grande espressione della scienza antica.

Tuttavia è proprio negli *auctores* latini, filosofi e poeti, da Cicerone a Plinio il giovane, da Claudiano a Firmico

Festugière, p. 298: « ignis solum quod sursum versus fertur, vivificum; quod deorsum, ei deserviens. At vero quicquid de alto descendit generans est; quod sursum versus emanat, nutriens. Terra sola in seipsa consistens omnium est receptrix omniumque generum, quae accepit, restitutrix. Hoc ergo totum, sicut meministi quod est omnium vel omnia, anima et mundus a natura comprehensa agitantur ita omnium multiformi imaginum qualitate variata, ut infinitae qualitatum ex intervallo species esse noscantur, adunatae tamen ad hoc, ut totum unum et ex uno omnia esse videantur ». Su *natura* nei testi ermetici cfr. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, cit., pp. 129 sgg.; si ricordi anche lo scritto pseudo-ermetico *De VI principiis* (cfr. p. seg. n. 1).

<sup>1</sup> *De mundi universitate*, p. 29; cfr. anche l'analoga cosmogonia di ERMANNÒ DI CARINZIA, che al moto dei cieli e all'*ignis artifex* o *vis ignea* affida la formazione di questo mondo terrestre (*De essentiis*, ed. cit., pp. 90-92). Più di un secolo prima, ADALBERONE vescovo di Laon, così aveva fissato i due opposti atteggiamenti di fronte alla natura: « Naturae finem non ponunt arte periti: / Artificem quidam dicunt ignem sapientes, / Est aliis natura Dei praeclara voluntas » (*Carmen*, vv. 322-324; ed. in *Recueil des hist. des Gaules et de la France*, t. X, p. 70).

Materno<sup>1</sup>, che essi leggevano la personificazione della *natura artifex, mater generationis, parens omnium rerum*, come anche la dottrina, tipicamente stoica, dell'*igneus vigor, ignis artificiosus*, che dalle estreme regioni del mondo ove è il suo luogo naturale si diffonde tra gli altri elementi, fecondando la terra e propagando la vita: basterà appena ricordare il secondo libro del *De natura deorum*, i famosi versi del VI dell'Eneide (vv. 724 sgg.), ed il commento al *Somnium Scipionis*, ricchissimo veicolo di cultura classica. Ed è proprio su questo comune fondo stoicizzante che — come abbiamo accennato — *natura* verrà a identificarsi con l'*anima mundi*.

Ma questi richiami a fonti classiche, se illuminano meglio l'ambiente letterario di Chartres, non giustificano, da soli, il rinnovato senso della natura, l'indirizzo *fisico* di

<sup>1</sup> Cfr. E. R. CURTIUS, *Zur Literaturästhetik des Mittelalters*, II in « Zeitschrift für roman. Philol. », LVIII (1938), pp. 180 sgg., e successivamente *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, pp. 114 sgg; É. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, cit., pp. 21-22. TH. SILVERSTEIN (in *The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris*, già cit.) richiama l'attenzione (cfr. in partic. p. 96, n. 25; pp. 104 sgg.) sullo scritto « ermetico » *De VI principiis* (sul quale cfr. altresì Thorndike, *op. cit.*, pp. 222-223) per l'idea di natura, anche qui intermediaria tra *noys* e il mondo sensibile. Cfr. per es. *De VI principiis*, cap. 1; ms. Bodl. Digby 67, f. 69r-v; ms. Bodl. 464, f. 191r-v: « Tria sunt que intellectum hominis perfectius formant, componunt et constituunt. Causa scilicet, ratio et natura. Causa suum causatum precedit. Ratio componentem intellectum et dividendum efficit. Natura unicuique rei non solum esse sed etiam tale esse constituit. Ratio ex causa et ex utraque natura. Causa est inter prima principium substantie non vocis ratione suum precedens effectum. Ratio est vis quedam a causa procedens cuncta a principio ordinans. Hec lex astrorum dicitur que est equa et perpetua motuum eorum dispositio que mundi machinam efficit et moderatur, per quam mundus et mundana nulla coactione sed benigna amicitie pace reguntur. Et quoniam lex astrorum duplicem habet significationem, secundum alteram motus omnia movens <dicitur, secundum alteram sine motu motus omnia movens> scribitur. Natura quoque vigor est quidam universalis et specialis ex causa et ratione nascens, primum celo innascens, in universis et singulis quadripartitus, qualificatus et quantificatus, differentes rerum qualitates successive diffundens. Vigor universalis et specialis dicitur quia in omnibus et singulis secundum vim suam quantitativam et qualitativam operatur. Ex causa



queste cosmogonie: essi possono certo offrire i mezzi espressivi, ma presuppongono un nuovo atteggiamento di fronte all'universo, colto *iuxta propria principia*, in tutto il suo valore terreno.

È il progresso degli studi scientifici, soprattutto della medicina e dell'astronomia studiata nelle opere greche e arabe recentemente tradotte, è lo sviluppo della tecnica<sup>1</sup> che dà all'uomo un senso di maggior dominio sulla natura: si prende nuovo contatto con il mondo fisico, se ne cerca l'intima struttura per cogliere

.... in lucem mersas caligine causas  
ut natura nihil occuluisse queat<sup>2</sup>

e, scoprendone le forze, assoggettarle ad utilità dell'uomo.

et ratione eterna nascitur immutabiliter et qualitates successivas generales et speciales sortitur mutabiliter. Primum celo innascens dicitur quia celum primum principium nature idest primum eius opus deprehenditur. In universis et singulis vigor ille quadripartitus dicitur propter quattuor elementa quorum qualitatibus in omnibus illis operatur. Quantificatus non quantificans, qualificatus non qualificans dicitur quia qualitas nature qualificata est idest qualitate infecta, ut ignis natura calore et siccitate qualificata. Sed hec qualitas non est qualificans, idest qualitates in rebus faciens, sed qualitatum effectus in rebus vivacius incitans. Licet enim ignis qualitas, idest calor et siccitas, res accidentaliter humiditas desiccet, non tamen qualitates rebus ingerit sed effectum qualitatum in rebus potentialiter exerit. Sola vero noys de qua nata natura qualificans dicitur idest qualitates naturales rebus inserens. Natura vero nata qualitates in singulis differentes non qualificando sed operando diffundit, idest excitando qualitates exerit. Simile potest dici de quantitate. Successive sequitur quia unaqueque res ab alia in suo genere nascitur. Hec igitur tria, causa scilicet, ratio et natura, prius intellectum formant ad cognitionis aptitudinem, inde componunt ad discretionem, tandem constituunt ad vite viventis imaginem, ad eternam notionem, ad mundum intelligibilem, ad prefinitam rerum agnitionem. Intellectus itaque in divinam cognitionem transformatus divinitus explorat et inquirat quid illa causa, quid eius effectus sit» (le parole tra parentesi uncinata non si trovano nei due ms. [Bodl. 464 ha *dicitur* anziché *scribitur*, rendendo più autorizzata la correzione], ma nella citazione del *De septem septenis*, 7; P. L. 199, 962; cfr. sopra p. 153).

<sup>1</sup> Lo CHENU sottolinea opportunamente l'importanza dei progressi tecnici nella nuova concezione della natura (*L'homme et la nature*, cit., pp. 62 sgg.).

<sup>2</sup> *De mundi universitate*, p. 56, vv. 35-36.

È questa natura, cooperatrice dell'opera del creatore e più vicina alla misura umana, che i poeti celebrano ipostattizzandola in un'autonoma figura. Basta ricordare Bernardo Silvestre nella cui opera confluisce tutto il patrimonio di idee e di interessi caratteristici di Chartres, sotto un manto letterario che non disdegna reminiscenze classiche e sfumature schiettamente paganeggianti<sup>1</sup>.

È *Natura*, nel *De mundi universitate*, che chiede a *Noys* di por fine al tenebroso caos primordiale; e *Noys* ascolta la sua preghiera e le affida, una volta plasmato il disordine silvestre, il compito di formare il corpo umano<sup>2</sup>.

*Natura* intraprende così il viaggio attraverso i cieli e li trova Urania con la quale sale fino al cospetto del *Tugaton* avvolto nella luce inaccessibile del suo essere uno e trino. Quindi ridiscende e si inabissa nelle profondità della terra in cerca di *Physis*, una seconda collaboratrice nella formazione dell'uomo.

*Natura*, che ha le caratteristiche e gli attributi di una divinità pagana<sup>3</sup>, rappresenta il principio dell'eterna generazione che esprime l'inesauribile fecondità di *Noys*<sup>4</sup>. È la *mater generationis* salutata, come la Venere lucreziana, dal subito gioioso fiorire della vita:

« De naturae igitur gremio<sup>5</sup> fecunditate concepta dere-

<sup>1</sup> Si vedano le precise considerazioni del GARIN (*Contributi*, pp. 80-81) sui motivi ermetici e astrologici di alcune pagine del poema di Bernardo Silvestre; cfr. anche TH. SILVERSTEIN, *The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris*, già cit., pp. 104 sgg.; R. B. WOOLSEY, *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in « Traditio », VI (1948), pp. 340-344.

<sup>2</sup> *De mundi univ.*, pp. 35-36; anche ALANO DI LILLA riserva a *Natura* la formazione del corpo umano: cfr. *Anticlaudianus*, VII, 1; P. L. 210, 549-550.

<sup>3</sup> Cfr. É. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, cit., pp. 21-22; CURTIUS, *Zur Literaturästhetik*, cit., pp. 185 sgg.; *Europäische Literatur.*, ecc., pp. 116-129.

<sup>4</sup> « Uteri mei beata fecunditas » *Noys* chiama *Natura* (p. 9); cfr. G. PARÉ, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, già cit., pp. 148-150.

<sup>5</sup> L'edizione del *De mundi univ.* (p. 53, 32) legge qui *genio* e il CURTIUS (*Europäische Literatur*, ecc., p. 126, n. 2) ritiene che venga qui introdotta la figura di un *genius naturae* (*Vegetations-*



pente tellus intumuit et confortatis cespitibus vis occulta subrepsit. Heliadum silva uberiora sudavit unguenta; sabaea virgula suam certavit distillare pinguedinem; amomum, cinnamomum vicinos tractus hoc lenius, illud diffusius odoravit. Quicquid ergo deliciosus oriens parturit et educit, ad adventum naturae vultu quodam festivitatis occurrit »<sup>1</sup>.

E non passerà mezzo secolo che un altro poeta, legato culturalmente alla tradizione di Chartres, Alano di Lilla, scioglierà il suo inno alla natura, identificata ormai — nelle funzioni — con l'*anima mundi*:

O Dei proles, genitrixque rerum,  
Vinculum mundi stabilisque nexus  
Gemma terrenis, speculum caducis,  
Lucifer orbis

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,  
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,  
Vita, lux, splendor, species, figura,  
Regula mundi.

Quae tuis mundum moderans habenis,  
Cuncta concordia stabilita nodo  
Nectis et pacis glutino maritas  
Coelica terris.

Quae noys puras recolens ideas  
Singula rerum species monetans,  
Res togas formis, clamidemque formae  
Pollice formas.

Cui favet coelum, famulatur aer,  
Quam colit tellus, veneratur unda,  
Cui velut mundi dominae tributum  
Singula solvunt<sup>2</sup>.

*gott*). Ma non mi sembra che qui *genius* possa avere alcun senso, e tutto il brano si ispira al motivo del concepimento e del parto festoso; ecco perché leggo *gremio*, confortato, oltre che dal contesto, dal ms. Palat. lat. 953, f. 21r; si ricordi a p. 29 il *gremium telluris*, e l'uso di questo termine, sotto l'influenza di CALCIDIO (vedi più oltre, p. 199 n. 1).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 53; cfr. ALANO DI LILLA, *De planctu naturae*: « Cuius ad nutum iuvenescit orbis, / Silva crispatur folii capillo, / Et tua florum tunicata veste, / Terra superbit » (P. L. 210, 447-448).

<sup>2</sup> *De planctu naturae*; P. L. 210, 447; cfr. M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, in « Beiträge », II, 4, Mün-

\* \* \*

Nella genesi timaica — che costituisce l'ordito su cui si sviluppa la fisica di Chartres — dopo la formazione dell'anima, degli dei minori, degli astri, dei corpi di tutti i generi viventi e dopo l'unione dell'anima col corpo, Platone ritiene necessario tornare un momento indietro nel processo cosmologico e introdurre accanto ai δύο εἶδη di cui fin qui si era parlato (la forma e la sua immagine sensibile), un τρίτον γένος che, ad una prima approssimazione, può indicarsi<sup>1</sup> come il sostrato d'ogni generazione (πάσης.... γενέσεως ὑποδοχή) simile a nutrice (οἶον τιθήνη); questa terza specie è poco più oltre definita come ciò che riceve tutti i corpi senza avere in sé alcuna forma specifica; è simile ad una duttile materia (ἐκμαγεῖον) capace di prender forma a seconda delle diverse impronte che riceve; è il luogo dove si manifestano le immagini dei veri enti (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα) (50 BC). Infine Platone riassume: « per ora è dunque necessario tener la mente fissa a questi tre generi: ciò che è generato, ciò in cui avviene la generazione, e ciò alla cui somiglianza il generato si genera. E appunto conviene paragonare il ricettacolo (δεχόμενον) (di ciò che è generato) alla madre, ciò donde (viene la generazione) al padre, e la natura in mezzo a queste due al figlio » (50 CD). Dunque questa madre o sostrato di ogni cosa non è nessuno dei quattro elementi, è piuttosto « una specie invisibile senza forma (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον), ricettacolo di ogni cosa » (51 A); poco più oltre, a conclusione di quanto ha detto, Platone chiama quei tre generi prima indicati coi termini di padre, madre, figlio, il primo l'essere, il secondo il luogo (χώρα), il terzo la generazione (γένεσις) (52 D).

---

ster i. W. 1896, pp. 42-44; 76 sgg.; J. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, già cit., pp. 41 sgg.; G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, Montreal-Paris 1951, pp. 59-88; CURTIUS, *Europäische Literatur*, ecc. pp. 125 sgg.

<sup>1</sup> *Timeo*, 48E-49A.





Termini vari ed approssimativi servono dunque ad indicare il sostrato *in cui* le cose appaiono: questo ha permesso agli antichi come ai moderni commentatori le più diverse interpretazioni; da chi vede nella *χώρα* il puro spazio o addirittura uno « spazio qualificabile » inteso nel senso cartesiano<sup>1</sup>, fino alla sua identificazione con la materia prima<sup>2</sup>. Non è qui il luogo di riaprire il problema per esaminare quali di queste interpretazioni sia la più aderente ai testi, poiché a noi interessa come Guglielmo di Conches, seguendo Calcidio, interpretò i passi controversi.

Va tuttavia notato che sembra doversi escludere la possibilità di identificare, al di là delle metafore, l'*ἐκμαγεῖον* con la materia prima, o la *χώρα* con il puro spazio: come ha opportunamente notato il Rivaud, se Platone avesse voluto intendere ciò, aveva già a sua disposizione una terminologia filosofica sufficientemente precisa; e invece egli qui ha forse voluto tentare una trasposizione fisica della teoria dialettica dell'idea dell'altro, già esposta nel *Sofista*, cadendo così in un discorso necessariamente *ibrido*<sup>3</sup>.

Del resto a tutto il platonismo è assai difficile enucleare un'idea dell'oggetto su cui si esercita l'attività del Demiurgo, ordinatrice e non creatrice: presupposto senza ordine e forma, quindi anche senza esistenza, esso resta concettualmente indefinibile, privo di realtà, ma pure momento necessario alla formazione del mondo.

Calcidio, traducendo e commentando il *Timeo*, semplificava i problemi che ai moderni interpreti presenta il testo greco; nel commento, il « sostrato » diviene l'equivalente di *ὄλη*, resa con il latino *silva*<sup>4</sup> e identificata con la *necessitas*

<sup>1</sup> Cfr. L. ROBIN, *Platon*, Paris 1935, p. 234; nella nota I v'è un raffronto fra i tre generi di cui parla Platone e quello che dice CARTESIO nella V parte del *Discours de la méthode* circa il caos e il suo passaggio nell'ordine.

<sup>2</sup> Cfr. le classiche opere di A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de matière*, ecc., Paris 1906, pp. 295 sgg.; di CL. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, Münster 1890, pp. 110 sgg.; e anche G. S. CLAGHORN, *Aristotele's criticism of Plato's Timaeus*, The Hague 1954, pp. 5-19.

<sup>3</sup> RIVAUD, *Timée*, già cit., p. 65; 68-70.

<sup>4</sup> Tale espressione, avverte lo stesso CALCIDIO, non si trova

di cui si parla nel *Timeo* (47 E-48 A), non perché essa sia il fattore principale nella costituzione del mondo, ma perché « *necesse fuerat ascisci eam ob substantiam corporalem* » per costituire ogni altra cosa<sup>1</sup>. Come già aveva fatto per l'anima del mondo, Calcidio, prima di esporre la propria interpretazione del testo platonico sulla materia primordiale, esamina le opinioni professate dai filosofi non platonici e poi quelle degli *auditores Platonis*. In tale *excursus* hanno un posto a parte gli ebrei, che seguendo l'insegnamento di Mosè, « *divina, ut ferunt, inspiratione vegetatus* », ritengono che la *silva* sia stata generata (cap. CCLXXIV, p. 240); a questa si contrappongono le opinioni « *omnino sine fine* » di coloro che sostengono la *silva* ingenerata (cap. CCLXXVII, p. 241): primo viene Aristotele la cui opinione, secondo Calcidio è « *ad Platonici dogmatis considerationem satis accommodata* » (cap. CCLXXXI, p. 241); poi seguono gli Stoici, accusati di aver deformato concetti tolti da Platone, avendo fatto di Dio una qualità inseparabile dalla *silva* (cap. CCXCII, p. 244); e finalmente, dopo un esame delle teorie pitagoriche e di Numenio, giunge alla « *Platonis de silva sententia* ». Anche sul testo di Platone, Calcidio ci informa delle varie interpretazioni affacciate: vi fu chi volle la *silva* del *Timeo* generata, e costoro, nota il commentatore, furono attaccati alla parola piuttosto che al concetto; altri posero la *silva* ingenerata ma vivificata da un'anima malvagia<sup>2</sup>. Finalmente ecco l'inter-

---

nel dialogo platonico; essa fu introdotta dagli *auditores Platonis* (*In Timeum*, CCCVI, p. 246), ed egli l'adotta nel commento, non nella traduzione.

<sup>1</sup> CALCIDIO, *In Timeum*, CCLXIX, p. 239.

<sup>2</sup> CALCIDIO, *In Timeum*, CCXCVIII, p. 245. È la dottrina di PLUTARCO (*De animae procreatione in Timaeo*, 1014 F-1015 F); cfr. P. THÉVENAZ, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938, pp. 19-21; 68-69; 111-113; 118-120; TAYLOR, *A Commentary*, ecc. già cit., pp. 115-117. Come nota il FESTUGIÈRE (*op. cit.*, vol. II, pp. 113 sgg.; e pp. 123 sgg. per l'origine della dottrina di Plutarco) la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ , presentandosi ora come potenza passiva, limite, ora come positiva causa di disordine, permetteva due interpretazioni opposte, l'esser condizione indispensabile dell'azione del Bene, o l'essere principio del male, antagonista al Bene. Si ricordi che l'interpretazione della  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  platonica come male de-



pretazione di Calcidio<sup>1</sup>: per formarci una qualche idea della materia prima, eliminiamo tutte le qualità, quantità, forme, figure dei quattro elementi e ciò che rimarrà sarà precisamente la *silva* (cap. CCCI, p. 246); come Dio è l'*origo primaria*, essa costituisce il sostrato di tutti gli elementi, quello che rende possibile il passaggio di uno nell'altro (cap. CCCXV-CCCXVI, p. 247-248; cfr. Plotino *Enn.*, II, 4, 6); essa è chiamata da Platone il *genus loci* perché è «velut regionem quamdam» che riceve i simulacri delle forme (cap. CCCXLII, p. 255). La *silva* è l'*initium* semplice ed eterno di tutte le cose (cap. CCCIII-CCCIV, p. 246): «est Deus quidem origo primaria moliens et posita in actu; silva vero, ex qua prima quod fit gignitur» (cap. CCCV, p. 246). Questo testo, avvicinato agli altri dove Calcidio definisce la *silva* come pura *possibilitas* (cap. CVI, p. 206; CCCV, p. 247; CCCXVIII, p. 248), potrebbe far pensare ad un avvicinamento all'aristotelismo: in realtà si tratta solo di una terminologia aristotelica di cui Calcidio si serve per commentare Platone<sup>2</sup> e non di più; all'età del commentatore latino ormai «il peripatetismo non era più in voga e le nozioni di esistenza in potenza e di materia prima, così caratteristiche di questa filosofia, erano state le prime ad alterarsi e a morire»<sup>3</sup>, e Calcidio si mostra decisamente platonico proprio là dove, dopo aver detto che la *silva* esiste «in sola possibilitate et sine effectu», subito ne deduce che essa *minime est* (cap. CVI, p. 206): tale espressione ci porta direttamente ai neoplatonici che definivano la materia prima come οὐκ ὄν, μὴ ὄν, all'agostiniano *prope nihil*, espressioni che negano alla ma-

---

riva da Aristotele: cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908, pp. 563 sgg.; 573 sgg.; H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, vol. II, Baltimore 1944, pp. 95-97 in nota e p. 268 n. 176.

<sup>1</sup> Cfr. B. W. SWITALSKI, *Des Chalcedius Kommentar zu Platos Timaeus*, in «Beiträge», III, 6, Münster i. W. 1902, passim; J. R. O'DONNELL, *The meaning of 'Silva' in the Commentary on the Timaeus of Plato by Calcidius*, in «Mediaeval studies», VII (1945), pp. 1-20.

<sup>2</sup> Cfr. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 19.

<sup>3</sup> DUHEM, *op. cit.*, vol. II, p. 428.

teria una propria esistenza necessaria, caratteristica della materia aristotelica.

Con il *Timeo* il problema della *silva* si presenta alla speculazione dei maestri di Chartres<sup>1</sup> che un'analoga dottrina trovavano in Agostino e — per il presupposto accordo tra *Timeo* e *Bibbia* — anche nei primi versetti della *Genesi*.

Seguendo il testo platonico alla luce del commento latino e dell'insegnamento agostiniano, Guglielmo torna più volte sul problema della materia prima, difficile a definirsi nella sua struttura e causa per questo di molti dissensi: infatti, scrive il commentatore di Chartres, se tutti sono d'accordo nel definire la materia primordiale « que accepta forma transit in aliud sicut es in statuam » e che è tale « quod ita est materia quod nihil est eiusdem materia », tuttavia la discordanza tra gli interpreti comincia non appena si esamina « cui conveniat diffinitio prime materie »<sup>2</sup>.

Qui Guglielmo sviluppa il suo commento in polemica con coloro che vogliono risolvere la materia prima nel caotico ammasso degli elementi<sup>3</sup>: non gli è difficile mostrare che tale tesi non si può conciliare con il testo platonico che, definendo la materia prima priva di forma, ha con ciò stesso eliminato la possibilità di risolverla negli elementi i quali, per essere tali, debbono essere qualificati da caratteristiche sostanziali. Ma se veramente la materia prima non ha alcuna caratteristica, allora non può dirsi per sé esistente, asserisce Guglielmo seguendo Platone: « hec materia per se esse non potest » e resta solo *suspiciabilis*, come sostrato degli elementi, priva di ogni qualità elementare<sup>4</sup>; come tale non

<sup>1</sup> Cfr. H. FLATTEN, *Die materia primordialis in der Schule von Chartres*, in « Archiv. für Gesch. der Philos. », XL (1931), pp. 58-65.

<sup>2</sup> *In Timeum*, ms. Marciano, f. 81v.

<sup>3</sup> « Dicunt ergo quidam quod elementa in chao fuerunt talis materia » *loc. cit.*; anche Teodorico tiene a distinguere l'opinione di coloro che identificano la materia prima con la massa degli elementi in caos, da quella di Platone che, più acutamente, ha inteso la materia prima come il sostrato degli elementi (*De sex dierum operibus*, pp. 60-61).

<sup>4</sup> « Est ergo nostra sententia quod materia elementorum est prima materia » (ms. cit., f. 81v); « yle est receptaculum eorum que gignuntur quia formas et qualitates in se recipit, et est quasi



può essere neppure oggetto di un ragionamento discorsivo che — procedendo per definizioni — richiede qualcosa di formato, ma solo di un *intelligere non intelligendo*, di un intendere cioè che tanto più cerca di avvicinarsi a quel sostrato, tanto più viene a negarsi come discorsività<sup>1</sup>.

Posta *inter nullam et aliquam substantiam*, la materia ha pur sempre una sua consistenza, è cioè pur sempre materia<sup>2</sup>:

nutricula quia circa ipsam corpora augmentantur » (f. 86 r); « nos dicimus illam (i. e. *materiam primordiale*) non esse substantiam quia non est res per se subsistens, nec accidens quia est materia. Si dicunt: igitur nihil est quia quicquid est, hoc est existit, est substantia vel accidens; nos dicimus illam divisionem factam esse de eis que per se sunt et de eis que eis accidunt. Non idcirco remanet quin materia elementorum sit et si igitur nec est substantia nec accidens, est tamen materia quarumdam substantiarum. Unde Plato in sequentibus dicet illam esse inter aliquam et nullam substantiam quod loco suo exponemus. Si queratur ubi est, dicimus in omni corpore est, sed ubi est ibi non est sine forma » (f. 82r-v); « est ergo informis non quia existat sine forma, sed quia intelligitur, nec habet aliquam propriam » (f. 88v).

<sup>1</sup> « Sed dicit inde Calcidius quod sicut tenebre videntur non videndo et silentium auditur non audiendo, sic yle illa primordialis materia intelligitur non intelligendo, quod est dicere quemadmodum oportet visum deficere ut tenebre videantur, ita intellectum ut yle intelligatur;... cum enim materiam sine omni forma cogitamus noster deficit intellectus » (ms. Marciano, f. 82r); GIOV. DI SALISBURY: « Si specularis hylem, nunc est substantia quaevis, / Contra nunc eadem creditur esse nihil. / Quam, dum vestigat ratio, quasi somnia sentit, / Dumque tenere cupis, mox fugitiva latet. / Auris abesse sonum sic audit dum nihil audit; / Sic oculis tenebras cerne videndo nihil, / Defectuque suo sic tactus tangit inane, / Insipidum gustus nil sapiendo probat, / Et nihil olfaciens procul esse revincit odores / Qui prius argutus censor odoris erat ». (*Entheticus*, vv. 945-954; P. L. 199, 985-986); cfr. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis*, ed. cit., pp. 37-38 e CALCIDIO, *In Timeum*, cap. CCCXLIII sgg.; pp. 255 sgg.

<sup>2</sup> *In Timeum*, ms. Marciano, f. 90v. Non sembra che si possa qui risolvere il concetto di materia primordiale in quello di *locus* come vorrebbe E. DE BRUYNE (*Études d'esthétique médiévale*, vol. II, Brugge 1946, p. 271); né a favore di questa interpretazione può invocarsi il luogo del commento a Boezio (ed. Parent, p. 132) ove si accenna agli Epicurei: infatti, anche senza ricordare che la glossa è solo nella cosiddetta seconda redazione e dipende da Remigio di Auxerre (vedi oltre p. 209 n. 4), in essa è questione se gli elementi siano creati *ex nihilo* o da una *preiacenti materia*, e

Guglielmo è anche qui più attento all'aspetto *fisico* di questo sostrato, principio e fondamento del divenire; mentre altri, più attenti all'aspetto metafisico del problema, sottolineano la pura potenzialità della materia, che non è, perché l'essere implica la forma; così l'autore del *Librum hunc* scrive:

« Cum ergo dicitur, res actu est, idem est ac si dicatur: est. Bene ergo Plato materiam inter nullam et aliquam dicit esse substantiam. Nec enim aliquid est, eo scilicet quod per se actu non est; nec iterum nihil est, eo scilicet quod esse potest. Ideo quoque auctor idem ad modum cerae eam dicit flexibilem, quia, quod possibile est, et ad hoc et ad illud flecti potest. Aristoteles vero materiam appellat corpus incorporeum: corpus ideo, quia corpus fieri potest; incorporeum, quia corpus actu non est et forma caret, quantum in se est »<sup>1</sup>.

Fin qui tuttavia poco di nuovo viene aggiunto al commento di Calcidio che al problema della materia prima dedica, lo abbiamo visto, molti paragrafi<sup>2</sup>. È però interessante notare come il maestro di Conches, innanzi al problema del rapporto tra la materia e la forma, abbandoni il traduttore latino per la particolare dottrina delle *specie native* che ebbe invece molta fortuna a Chartres, per merito soprattutto di Bernardo e di Gilberto Porretano.

La dottrina delle *specie* o *forme native* nasceva da un luogo del *Timeo* ove Platone aveva distinto la realtà vera, intelligibile, dalla *χώρα* e da un *δεύτερον [γένος] αἰσθητόν, γεννητόν*: « Quod cum ita sit, fatendum est esse eius modi speciem semotam a sensibus, in semet locatam sine ortu, sine occasu, quae neque in se recipit quidquam aliunde, neque ipsa procedit ad aliud quidquam, invisibilem, insensilem,

---

si risponde che per gli Epicurei gli elementi derivano dagli *atomi* e dall'*inane*, mentre per i Cristiani sono creati dal nulla: questo il senso della glossa (per un giudizio di Guglielmo sugli Epicurei, cfr. *Drag.*, p. 27).

<sup>1</sup> *Librum hunc*, p. 11\*-12\*; cfr. il *Liber de eodem secundus*, ed. Parent, p. 209; e GUGLIELMO, *In Timeum*, ed. Parent, p. 175.

<sup>2</sup> Dipende da Calcidio anche GILBERTO PORRETANO, *In librum de duabus naturis et una persona Christi*, P. L. 64, 1399-400; *De Trin.*, P. L. 64, 1265.



soli mentis intentioni animadversionique perspicuam. Porro quod ab hoc secundum est, *nativum*, sensibile, sustentabile, consistens aliquo in loco, et rursus cum immutatione et interitu recedens, sensibus et opinione noscendum. Tertium genus est loci... »<sup>1</sup>.

Questa *specie nativa* — commenta Calcidio — è l'immagine dell'idea che esiste nella realtà sensibile; Guglielmo invece intende diversamente quel *genus nativum* che trova nel *Timeo*: scarsamente preoccupato del problema — pur centrale nella speculazione di Chartres — dei rapporti tra realtà sensibile e intelligibile, egli vede in quella locuzione designato il mondo sensibile « *nativum* quia habet principium, *sensibile* quia potest sentiri »<sup>2</sup>, giustamente paragonato alla *prole*<sup>3</sup> « quia ut proles est ex patre et matre, ita sensibilis mundus ex archetipo mundo et yle »<sup>4</sup>.

Ma è opportuno fermare la nostra attenzione sul concetto di materia prima per vederne il rapporto con gli elementi. Abbiamo già accennato alla polemica contro chi voleva risolvere la *yle* nel *chaos* degli elementi: al centro di questa polemica non vi è solo il principio che non può dirsi *informe* la materia se la si identifica con gli elementi (*formati*) sia pure caoticamente mescolati; vi è altresì l'opposizione costante di Guglielmo contro ogni cosmologia che ponesse

<sup>1</sup> *Timeo*, 52A; a commento del secondo periodo Calcidio scrive: « Quo loco vult intelligi secundam speciem, quae nascitur cum opifex concipit animo futuri operis lineamenta, effigieque intus locata iuxta eandem format quod adgressus est. Id ergo consistere aliquo in loco dicit, et inde rursus cum immutatione et interitu recedere.... Quippe secunda species, id est, *nativa*, mutuatur substantiam de specie principali, quae sine ortu est » (CCCXLI-CCCXLII, p. 255); e ancora più oltre: « Divisa igitur a se sunt tria illa, separatimque examinata: et est idea quidem intelligibilis species, utpote quae puro intellectu comprehendatur. Species vero *nativa*, opinione percipibilis, proptereaque opinabilis; silva porro neque intelligibile quid, neque opinabile, quia neque intellectu neque sensu comprehendatur. Verum est suspicabilis » (CCCXLV, p. 255); v. sopra, pp. 78-79.

<sup>2</sup> *In Timeum*, ed. Parent, p. 172.

<sup>3</sup> *Timeo*, 50D.

<sup>4</sup> *In Timeum*, ms. Marciano, f. 89r.

al principio del mondo un caos primordiale, razionalmente ingiustificabile e contrario alla potenza e alla bontà del creatore.

È motivo ricorrente in tutte le opere del nostro la polemica contro i sostenitori del caos primordiale che, egli dice, sono *fere omnes modernos*<sup>1</sup>, e credono di far meglio risaltare la potenza del Creatore contrapponendo il mondo da lui ordinato alla prima materia: argomento questo — dice Guglielmo — che potrebbe valere se essa non fosse stata creata da Dio, se cioè l'ordinatore non fosse anche creatore.

Così, per citare uno dei maggiori tra i « moderni », Ugo di S. Vittore; più volte nella sua opera torna la contrapposizione dell'*imperfectum* e *informe* caos primordiale<sup>2</sup> all'*ordo* e *pulchritudo*, effetto dell'opera ordinatrice di Dio:

« Quod autem Deus dicitur creasse aliquid imperfectum aut informe, non nocet, nec inconueniens: quia ad comparisonem maioris perfectionis aut pulchritudinis quas ipsimet per se quando oportuit, addidit, dici debet: sicut quotidie

<sup>1</sup> *In Timeum*, ed. Schmid, p. 238; *In Boetium*, p. 129; *In Timeum*, ed. Parent, p. 158; *Philosophia*, I, 21; P. L. 177, 53-54; e cfr. M.-D. CHENU, *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII<sup>e</sup> siècle*, in « Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age », XX (1953), pp. 25-30.

<sup>2</sup> Nella caotica massa primordiale stava al centro l'elemento terreno e tutt'intorno gli altri tre *in una permistione*: « Erat terrenum hoc elementum medio eodemque imo loco subsidens (caeteris in una confusione permistis) forma meliore praeditum.... Illa vero tria in una, sicut dictum est, adhuc confusione permista sive potius in una permistione confusa, circumquaque suspensa, eousque in altum porrigebantur quousque nunc summum corporeae creaturae pertingit » (*De sacramentis*, I, 1, 6; P. L. 176, 190; cfr. *Annotationes elucid. in Pentath., In Gen.*, 5; P. L. 175, 34). Il COURCELLE nel dotto studio sui commenti medievali al *De consolatione* (negli « Archives d'hist. doct. et litt. du M. A. », già cit., pp. 81 sgg.; 132-133) ricorda l'autore del commento contenuto nel ms. Vat. lat. 919, f. 198r-205v, nel quale è sostenuta la dottrina sul caos primordiale, come contemporaneo di Guglielmo: in realtà però va collocato nella seconda metà del XII secolo, ed ha almeno come termine *post quem* la traduzione del *De gen. et corruptione* di Aristotele che vi si trova due volte citato (f. 198va; 199ra).





facit pueros imperfectos quantum ad augmentum quod sequitur, sed tamen perfectos ad numerum partium, manum scilicet, pedum et caeterorum membrorum; et haec sententia probabilia videtur »<sup>1</sup>.

Con maggior decisione Beda, la cui *auctoritas* sull'esegesi tradizionalista è nota, aveva scritto:

« Quid autem inconueniens si mundanae materiae fuerant tenebrosa primordia, ut accedente luce melius quod factum est redderetur, et tamquam proficientis hominis, quod postea futurum erat, hoc modo significaretur affectio, exponente Apostolo ac dicente: *Quoniam Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, qui illuxit in cordibus nostris* (II Cor. IV, 6) ? »<sup>2</sup>.

E basterà ricordare ancora la posizione di Bernardo Silvestre che scriveva il suo poema sotto il pontificato di Papa Eugenio III<sup>3</sup>: all'inizio del *de mundi uni-*

<sup>1</sup> *Adnotationes elucidatoriae in Pentatheucon, In Gen., 4; P. L. 175, 33-34; cfr. ibi cap. 5, col. 34; tuttavia Ugo considerò sempre non parva quaestio « utrum ea quae facta sunt, simul in materia et forma ad esse prodierunt, an prius per materiam quidem essentialiter condita sint, postmodum formata » (De sacramentis, I, 1, 2; P. L. 176, 187).*

<sup>2</sup> *Hexaëmeron, I; P. L. 91, 15; cfr. GUGLIELMO, In Timeum (pp. 158-159), in polemica contro la communem sententiam sul caos: « Dicunt ergo fere omnes elementa in prima creatione certa loca non obtinuisse sed modo simul ascendere modo simul descendere. Subiungunt rationem quare, ad caritatem et dilectionem creatoris dilatandam, scilicet ut ostenderet quanta rerum confusio foret nisi potentia et divina sapientia eas ordinaret. Nos vero dicimus hanc esse falsam sententiam, deinde rationem non esse convenientem.... Inconueniens est etiam eorum ratio quam inducunt, scilicet Deum hoc fecisse ut ostenderet quanta rerum confusio foret nisi eas ordinaret. Cui ostenderet? Angelo, sed angelus naturas rerum scit natura propria et gratia divina. Homini, sed nondum erat homo, et si ut homini ostenderetur facta esset, usque ad creationem hominis servaretur, sed ante ordinata est. Hec ergo ratio non est conueniens ».*

<sup>3</sup> Eletto al soglio pontificio nel 1145; secondo una glossa di un ms. bodleiano il poema sarebbe stato recitato innanzi al Papa durante il suo soggiorno in Francia: cfr. R. L. POOLE, *The Masters of the School at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in « English hist. review », XXXV (1920), p. 328; A. VERNET, « École nationale des chartes-Positions des thèses » (1937), p. 168.

*versitate* leggiamo una descrizione tutta ovidiana del caos:

Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,  
Discolor usiae vultus, sibi dissona massa,  
Turbida temperies, forma rudis<sup>1</sup>

lacerato dall'interna lotta degli elementi contrari:

Ut quid ab aeterno, primae fundamina causae,  
Ingenitae lites germanaque bella fatigant,  
Quando fluit refluitque sibi contraria moles,  
Fortuitis elementa modis incerta feruntur  
Distrahiturque globus raptatibus inconsultis<sup>2</sup>.

Infinitamente lontana e quasi opposta a *Noys*, essa è spesso caratterizzata con aggettivi di colore schiettamente manicheo: « inest seminario quedam malignitas antiquior nota »<sup>3</sup>; pericolante tra bene e male (« hyle ancipiti quadam est conditione inter bonum et malum disposita »)<sup>4</sup>, è come principio di disordine insanabilmente viziata da innata malvagità: spesso si parla di « antiqua silvae malitia »<sup>5</sup>, « malum silvae »<sup>6</sup>, « contagium silvae »<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *De mundi universitate*, p. 7, vv. 18-20; per l'identificazione, avvenuta probabilmente attraverso Calcidio e Scoto Eriugena, di *silva-yle* con *usia*, cfr. SILVERSTEIN, *op. cit.*, p. 99. Ma per Bernardo l'yle ha un desiderio di forma: « ...cultum / Optat et a veteri cupiens exire tumultu / Artifices numeros et musica vincla requirit » (p. 7, vv. 20-22; cfr. p. 8, 40; Calcidio: « Superest igitur ut silva cultum ornatumque desideret.... » *In Timeum*, CCLXXXV, p. 242); « generationis uterus indefessus » è definita la *silva* con evidente ricordo di Calcidio ove l'yle è *mater, gremium, gremium generationis* (cfr. per es. p. 178; CCLXXI-CCLXXII, p. 239); si veda anche l'*Asclepio*, 14-15; ed. Nock-Festugière, p. 313: « hyle autem vel mundi natura et spiritus... in se nascendi procreandique vim possident atque naturam... »; p. 314: « sicuti enim in natura materiae qualitas fecunda est, sic et malignitatis eadem est aequae fecunda » (ove si noti anche il motivo della *malignitas silvestris*).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 7-8, vv. 23-27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11, 73-74.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9, 23-24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50, 101-102; cfr. p. 9, 26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 10, 30; 60, 19-20; 61, 51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 61, 10-11; 62, 25 sgg.; cfr. SILVERSTEIN, *op. cit.*, pp. 98 sgg.; GARIN, *op. cit.*, pp. 80-81.



L'opera del divino artefice viene ad acquistare maggior valore quanto più insanabile è il disordine che regna nel caos primordiale. Alla fine della sua opera *Noys* può ben goderne e chiamare *Natura* perché partecipi al suo gaudio nel contemplare l'*ornatus*, il *cosmos* tratto dalla materia informe.

« In praedecoro longequae artificii mundi sensilis apparatus cum iam providentiae complaceret, naturam evocat, ut pariter commiretur et gaudeat, ad quorum exornationem totis desideriis anhelarat. Ecce, inquit, mundus, o natura, quem de antiquo seminario, quem de tumultu veteri, quem de massa confusionis excepi »<sup>1</sup>.

Ma quest'opera ordinatrice, intesa come vittoria sull'ammasso caotico degli elementi creati da Dio stesso, sarebbe per Guglielmo assurda e ingiustificata.

L'idea di un caos primordiale per il filosofo di Conches non è solo senza ragione, e contro la bontà divina; essa è altresì contro l'insegnamento di Platone: se questi parla di un'*inordinata iactatio* della *fluitans materies*, Guglielmo, che aveva fatto della materia prima il sostrato degli elementi<sup>2</sup>, attribuisce quell'agitazione alle reciproche trasmutazioni di questi, ancor oggi osservabili:

« Non enim — egli scrive commentando il *Timeo* — illam sententiam de chao ut quidam voluerunt hic affirmat, scilicet quod elementa prius in chao sunt facta et tunc simul ascendebant modo simul descendebant. Non enim diceret Plato materias agitari, immo diceret agitatae fuisse; non enim tempore quo hoc dixit sic agitabantur: dixit ergo de illa agitatione que tunc erat et adhuc est, scilicet de mutatione unius in aliud »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *De mundi universitate*, p. 33; cfr. p. 35: « In laudem titulosque meos, Natura, repono / Tam bene materias excoluisse rudes ».

<sup>2</sup> Donde la lambiccata etimologia: « unde dicuntur elementa quasi ylementa, idest de yle facta » (*In Timeum*, ed. Schmid, p. 266).

<sup>3</sup> *In Timeum*, ed. Parent, p. 176; cfr. *ibid.*, p. 159; 162; *Philosophia*, I, 21; P. L. 172, 53-54; *Drag.*, p. 33. Anche ALANO DI LILLA nella somma « Quoniam homines », edita recentemente, polemizza contro i sostenitori di un caos primordiale, condannando

Così Platone avrebbe voluto far notare che non parlava di caos ma di naturale moto elementare, usando il termine *confusio* e non *commixtio*: « non erant elementa commixta ut quidam putant, sed quodlibet erat separatum ab alio, sed confuso in se, in hoc scilicet quod non habebat ornatum suum »<sup>1</sup>. Ed è questa stessa *confusio* degli elementi che Mosè ha significato nel secondo versetto della *Genesi*, scrivendo: « Terra erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi »<sup>2</sup>.

Gli elementi insomma sarebbero stati creati con tutte le loro proprietà sostanziali e nella loro attuale disposizione, ma non nella loro purezza per la presenza in ciascuno di particelle di altri elementi; e mancava l'*ornatus* che Dio conferì in un secondo tempo, dopo la creazione degli elementi e attraverso l'opera di questi<sup>3</sup>.

\* \* \*

Abbiamo fin qui accennato più volte agli elementi ed abbiamo detto in che rapporto fossero con la materia primordiale; vediamo ora cosa Guglielmo di Conches intenda per elemento: è qui uno degli aspetti più interessanti della sua

---

Platone perché « ...insania ductus... asseruit quandam inordinatam materiam mundi prevenisse exordium... Si a Deo facta quomodo inordinata? A perfecto namque longe relegatur infirmitas, et incompositum opus imperfectum protinus accusat auctorem » (ed. Glorieux in « Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age », XX [1953], p. 128).

<sup>1</sup> In *Timeum*, p. 176.

<sup>2</sup> In *Timeum*, p. 159; 177; *Philosophia*, I, 21, P. L. 172, 54; cfr. TEODORICO DI CHARTRES, *De sex dierum operibus*, pp. 59-60. Già gli antichi apologeti avvicinavano la materia primordiale del *Timeo* ai versetti biblici: dal paragone Giustino traeva un motivo di più per mostrare che Platone si era ispirato a Mosè (*Apol.*, I, 59; ed. cit., p. 68).

<sup>3</sup> La distinzione tra due momenti nel processo di formazione del mondo, quello della creazione e quello dell'*ornatus*, permetteva di conciliare i testi platonici con la *Genesi*, riferendo tutta l'opera del Demiurgo al secondo momento e dando per premesso che la materia sulla quale egli operava fosse stata anteriormente posta da un atto creatore.



filosofia; e dell'originalità del proprio pensiero si mostrava cosciente egli stesso quando, nel *Dragmaticon*, poneva in bocca al suo interlocutore l'invito a spiegare chiaramente il problema degli elementi, dato che « nec in aliquo authore diligenter de illis scriptum invenitur »<sup>1</sup>.

L'elemento è per Guglielmo « quod in constitutione corporis invenitur primum, in resolutione postremum. Primum est in constitutione quod constituit, sed non constituitur; postremum in resolutione quod dividit, sed non dividitur »<sup>2</sup>.

Ci accorgiamo subito di essere fuori dall'idea classica, e più diffusa, dei quattro elementi come principi primi delle cose. Qui si vuole trovare un principio che sia veramente primo, e quindi semplice e minimo: elemento costitutore di tutte le cose, simile alle lettere che sono le ultime parti in cui possono essere scomposte le sillabe<sup>3</sup>. Or bene è evidente, (patens lippis et tonsoribus) dice Guglielmo, che nessuno di quelli che comunemente sono definiti elementi corrisponde alla caratteristica di indivisibilità e semplicità richiesta per essere veramente tali, cioè principî: in realtà sono costituiti di parti e quindi non *elementa* ma *elementata*<sup>4</sup>. Per giungere al concetto di elemento si deve dunque pensare di suddividere un corpo in parti sempre più piccole fino a che, non potendo procedere in questo processo all'infinito, si giunga ad un termine non ulteriormente divisibile: questo sarà l'elemento<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Drag.*, p. 22; cfr. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis*, ed. cit., p. 35: « Agitatum est inter physicos diu nec usque hodie satis determinatum, quenam sint hec universalialia rerum omnium elementa quorum sententia multiplex ».

<sup>2</sup> *Drag.*, p. 23.

<sup>3</sup> *Philosophia*, I, 21; P. L. 172, 49; cfr. *Timeo* 48 C.

<sup>4</sup> *Philosophia*, loc. cit.; e cfr. TH. SILVERSTEIN, *Elementatum: its appearance among the twelfth-century cosmogonists*, in « *Mediaeval studies* », XVI (1954), pp. 156-162.

<sup>5</sup> « Ratio vero exigit ut quemadmodum omne corpus in duo maxima potest dividi, sic in infinita minima possit resolvi. Omne namque corpus terminum habet et finem: sunt igitur in unoquoque corpore quaedam, quae ita componunt ipsum, quod ex partibus non componuntur; haec sunt ad constitutionem prima, ad resolutionem postrema », *Drag.*, p. 23; cfr. p. 30: « Sunt igitur... praedictae particulae corpora, non tamen tres dimensiones habent ».

Dal punto di vista quantitativo, sue caratteristiche essenziali sono l'essere inesteso, quindi, pur essendo corporeo, per sé insensibile. Ma per Guglielmo di Conches l'elemento non è solo quantità; esso è dotato anche di sue specifiche qualità: possiamo infatti dire che rimane estraneo al pensiero medievale, legato com'è alla fisica delle qualità, l'idea che da semplici mutamenti quantitativi possano generarsi mutamenti qualitativi. Così l'elemento di Guglielmo di Conches, minimo quantitativamente è semplice qualitativamente; questo non vuol dire che esso abbia una sola qualità, ma che non ha in sé qualità contrarie<sup>1</sup> e poiché delle quattro qualità fondamentali (caldo, freddo, secco, umido) si possono formare sei coppie di cui due impossibili (caldo e freddo; secco ed umido) e quattro possibili (caldo e secco; caldo e umido; freddo e umido; freddo e secco), diremo che di quelle *particulae*, veri elementi di tutte le cose, alcune sono calde e secche, altre fredde e secche, altre calde ed umide altre infine fredde e umide<sup>2</sup>. Tuttavia, avverte Guglielmo, non si deve pensare, come alcuni ignoranti, che le qualità siano gli elementi: è vero invece che l'elemento è il soggetto in cui si manifestano le qualità: « elementa non esse qualitates sed qualitates esse in elementis »<sup>3</sup>. Così la dottrina empedoclea, che poteva sembrare superata, la troviamo nuovamente nella classificazione dei *principia*: di questi infatti i caldi e secchi sono il fuoco, i freddi e secchi la terra, i freddi ed umidi l'acqua, i caldi e umidi l'aria<sup>4</sup>. Resta sempre però che solo le *particulae* sono gli elementi, mentre questi quattro, oggetto di esperienza sensibile, sono degli *elementata* o

<sup>1</sup> *Philosophia*, I, 21; P. L. col. 49.

<sup>2</sup> *Drag.*, p. 26; *Philosophia*, I, 21; P. L. col. 49.

<sup>3</sup> *Philosophia*, I, 21, col. 49-50: « Sunt quidam qui neque Constantini scripta, neque alterius physici unquam legerunt, ex superbia ab aliquo discere indignantes, et ex arrogantia quae nesciunt confingentes, ne nihil dicere videantur, dicunt elementa esse proprietates vel qualitates istorum quae videntur, scilicet siccitatem, frigiditatem, humorem, calorem »; cfr. DUHEM, *op. cit.*, vol. III, pp. 103-104.

<sup>4</sup> Cfr. CALCIDIO, *In Timeum*, CCCXV-CCCXVI, pp. 247-248; MACROBIO, *In Somnium*, I, 6; ed. Eyssenhardt, pp. 489 sgg.



*elementa mundi*<sup>1</sup> non certo *elementa corporum*. Questi *elementata*, dice Guglielmo riprendendo un'antica considerazione, non sono mai allo stato puro: in ognuno sono mescolate parti degli altri sicché il nome di ciascuno deriva piuttosto dalla predominanza di un certo gruppo di particelle simile sulle altre (diciamo per es. terra quell'*elementatum* in cui predominano le parti fredde e secche)<sup>2</sup>.

Il punto di partenza della dottrina degli elementi, la loro stessa definizione, è tratta dalla *Pantegni*, che Guglielmo espressamente cita: « *elementum, ut ait Constantinus in Pantechne est simpla et minima pars alicuius rei* »<sup>3</sup>.

Tuttavia non si può — con il Duhem<sup>4</sup> — far dipendere tutta la dottrina degli elementi dall'opera di 'Alī Ibn al 'Abbās tradotta dal monaco cassinese: anche in questo campo è vera piuttosto l'osservazione del Liebeschütz<sup>5</sup> che Guglielmo riceve dagli scritti medici lo stimolo a meglio penetrare il mondo

<sup>1</sup> *Philosophia*, I, 21; P. L. col. 49; 51.

<sup>2</sup> *Philosophia*, I, 21; P. L. col. 49. L'osservazione che gli elementi oggetto dei nostri sensi non sono allo stato puro ma mescolati è assai diffusa (cfr. THORNDIKE, *op. cit.*, vol. II, p. 34; 175) e non c'è bisogno di ricordare direttamente COSTANTINO AFRICANO (cfr. *Pantegni*, ed. cit., p. 6), ma eventualmente Platone, citato in proposito da ADELARDO DI BATH che sostiene una teoria analoga a Guglielmo sulla mescolanza degli elementi e il loro nome: « Ita etenim illa quatuor simplicia (*scil.* elementa) hoc mundi corpus unum componunt, ut, cum in singulis compositis illa componentia existant, nunquam tamen, ut sunt, sensibus appareant; verum ipsum compositum sui simplicis nominis falsa assignatione vocamus. Nullus enim unquam terram vel aquam tetigit, nullus aërem vel ignem vidit. Composita enim haec, quae sensu percipimus, non ipsa sed ex ipsis sunt. Quare nec terra nec aqua nec aer nec ignis, ut philosophus ait [cfr. *Timeo*, 49D], sed terreum, aquaticum, aëreum, igneum dicenda sunt. Ex eo tamen, quod in singulis magis abundat, appellationem hanc sortita sunt » (*Quaestiones naturales*, I; ed. Müller, p. 6), cfr. ISIDORO, *Etym.*, XIII, 33 (è l'antica teoria anasagorea, cfr. LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 875 sgg.).

<sup>3</sup> *Philosophia*, I, 21; P. L. col. 46; cfr. *Drag.*, p. 26; cfr. *Pantegni*, cit., p. 4: « Philosophi diffiniunt simplam et minimam compositi corporis particulam esse elementum ».

<sup>4</sup> DUHEM, *op. cit.*, pp. 101-103; cfr. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive*, ecc., cit., p. 123, n. 84.

<sup>5</sup> LIEBESCHÜTZ, *op. cit.*, p. 123.

fisico. La definizione della *Pantegni* è infatti il principio da cui poi il nostro vien deducendo le caratteristiche dell'elemento, ma diversa è nell'insieme la dottrina del medico arabo da quella di Guglielmo.

Nella *Pantegni* l'elemento non è visto né quantitativamente, né come principio indivisibile: la definizione di *semplicità* dell'elemento che vi leggiamo è infatti diversa da quella di Guglielmo: « *Simplam autem rem dicimus quae cum eadem sit in essentia, similis est in partibus, ut ignis, aer, aqua, terra esse videtur* »<sup>1</sup>; semplicità qui diventa sinonimo di omogeneità, mentre nel filosofo di Conches semplice è ciò che *constituit sed non constituitur*, e quindi esclude in sé molteplicità di parti. Si può dire piuttosto che Guglielmo sviluppava la definizione di elemento con maggiore coerenza che non il medico antico: e una contraddizione tra la definizione d'elemento che si leggeva nelle opere mediche e l'accettazione della tradizionale dottrina dei quattro elementi rilevava infatti Ermanno di Carinzia: « *Medicis quidem in se quatuor hee tantum inferioris mundi particule: ignis, aer, aqua, terra. Qui cum elementum supradicta diffinitione constituent [« in compositione et prima et minima »], audire velim quonam modo terram minimam ex eis compositi corporis particulam sumant, cum nec minimas corporis particulas aliud quam corpus quisquam dixerit nec quicquam corporeum his prius* »<sup>2</sup>.

Inoltre, altra notevole differenza tra Guglielmo e l'autore della *Pantegni*, è nel rapporto stesso posto tra qualità ed elementi: per quest'ultimo l'elemento — oggetto di conoscenza intellettuale ma non d'esperienza sensibile — ha per sé una sola qualità: « *Quodcumque tamen horum (scil. elementorum) propria qualitate contentum, illud proprie est elementum. Quod etsi non sensui patet, tamen intellectui.*

<sup>1</sup> *Pantegni*, ed. cit., p. 4.

<sup>2</sup> *De essentiis*, ed. cit., p. 35; tuttavia, in forza proprio della definizione di elemento, Ermanno esclude che esso possa avere più di una qualità; sicché i veri elementi saranno « *calor, frigus, siccitas et humor* » (*ibid.*, p. 39; cfr. *Pantegni*, p. 6, che citiamo nel testo): si ricordi l'accenno polemico di Guglielmo contro chi riduce gli elementi a qualità (*Philosophia*, I, 21; P. L. 172, 49-50).





Unde philosophi dixere in mundo quatuor elementa esse, id est calidum, frigidum, siccum, humidum. Neque in his solas qualitates intelligunt subiecta eorum. Calidum enim actualiter perfectum ignem esse dicunt... »<sup>1</sup>; per Guglielmo invece, come abbiamo visto, la semplicità dell'elemento non esclude in esso la presenza delle due qualità essenziali di ciascuno.

Quello che Guglielmo prende da Costantino non va dunque molto più in là della sola definizione di elemento: e ne è certo consapevole quando nel *Dragmaticon* si limita a citare, di passaggio, la definizione della *Pantegni*<sup>2</sup> che nella *Philosophia* compariva invece quasi come principio direttivo della ricerca.

Tra gli *auctores* che possono aver suggerito a Guglielmo questa teoria corpuscolare degli elementi viene anche ricordato Platone: secondo lo Haskins, per esempio, Guglielmo cercherebbe di « conciliare con Platone le definizioni di Costantino sugli elementi », e per il De Wulf il suo atomismo « si ispira evidentemente al *Timeo* »<sup>3</sup>. Sembra tuttavia difficile far risalire al filosofo greco la dottrina del maestro di Chartres, soprattutto se pensiamo che quella parte del dialogo riguardante la struttura geometrica, e quindi quantitativa, degli elementi, era ignota a lui come a tutti i pensatori medievali; la sola cosa che Guglielmo di Conches può avere preso, sugli elementi, da Platone<sup>4</sup>, è la generica osservazione che erroneamente diciamo principi i quattro elementi paragonandoli alle lettere dell'alfabeto, perché in realtà

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 6; vedi nota precedente.

<sup>2</sup> « Sunt igitur in unoquoque corpore minima, quae simul iuncta unum magnum constituunt: haec a nobis dicuntur elementa. Huic sententiae concordat Constantinus, ubi ait: Elementum est simpla et minima corporis particula » (*Drag.*, pp. 25-26).

<sup>3</sup> CH. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge 1924, p. 92; M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., vol. I, Firenze 1944, p. 186 n. 18; secondo K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hamburg-Leipzig 1890, vol. I, p. 76, Guglielmo non presenterebbe più di una reminiscenza della dottrina platonico-aristotelica degli elementi.

<sup>4</sup> *Timeo* 48 BC.

non possono paragonarsi nemmeno alle sillabe, cioè ad una prima composizione di elementi primi.

A questo punto non sarà inutile volgere la nostra attenzione anche ad altri *auctores* classici che, come sappiamo, avevano gran posto nella cultura di Chartres: Guglielmo, *opulentissimus gramaticus*, poteva trovare negli *auctores* non complessi sistematici di dottrine, ma certo importanti fonti dossografiche; e per le notizie sull'atomismo antico vengono in prima linea Lucrezio e Virgilio.

Ricostruire la fortuna letteraria e filosofica di Lucrezio nel Medioevo è estremamente difficile<sup>1</sup>, e né la tradizione

---

<sup>1</sup> Manca un'opera completa su tale problema; utile lavoro d'insieme, benché ormai invecchiato, è quello di I. PHILIPPE (*Lucrece dans la théologie chrétienne du III<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes*, nella « Rev. de l'hist. des rel. », XXXII [1895], pp. 284-302; XXXIII [1896], pp. 19-36; 125-162; molto scarso il saggio di I. JESSEN, *Lucrez im Mittelalter*, in « Philologus », XXX [1870], pp. 236-238) che studia la diffusione del poeta latino fra i primi scrittori cristiani, poi nelle scuole caroline e su queste fornisce utili se pur sommarie informazioni, mentre per la sua diffusione dopo il mille si limita a rapidissimi cenni circa l'influenza del poema lucreziano su alcuni movimenti ereticali. Successivamente ha studiato l'argomento E. BIGNONE (*Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel Medioevo*, nella « Rivista di filologia e d'istr. classica », XLI [1913], pp. 230 sgg.) che, correggendo alcuni dati forniti dalle precedenti ricerche, ha spinto la sua indagine fino al Boccaccio.

Di una vera e propria fortuna di Lucrezio fra gli scrittori cristiani si può parlare solo per i primi secoli, quando essi videro in lui un alleato non solo contro gli dei del paganesimo, ma anche contro la fisica platonica e peripatetica, sostenendo la non eternità del mondo. La sua massima fortuna sembra sia stata raggiunta sotto Costantino; allora il poeta latino è così frequentemente citato quanto poco lo fu sotto Augusto (PHILIPPE, *art. cit.*, 1895, pp. 293-294).

Tuttavia l'alleanza tra il poeta-filosofo latino ed i primi scrittori cristiani doveva finire non appena, debellato il paganesimo, finita la necessità di un'assidua polemica contro di esso, si cominciò una profonda rielaborazione del pensiero greco per assimilarne quanto era vicino al verbo cristiano: trionfò allora definitivamente il platonismo e tornò a gravare su Lucrezio l'accusa, mossa già a Epicuro, di essere sostenitore di dottrine materialistiche ed immorali (Cfr. F. DALPANE, *Se Arnobio sia stato un epi-*



manoscritta né il ricorrere di alcune citazioni può esserci di aiuto, scarsa come è la prima, quasi sempre indirette le seconde, tratte dai grammatici, da Isidoro o da Lattanzio, fonti pressoché uniche di citazioni lucreziane<sup>1</sup>. Forse una più esatta valutazione della diffusione di Lucrezio potrebbe essere data da uno studio di quei repertori, cataloghi

---

*cureo-Lucrezio e gli apologeti cristiani Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano, Lattanzio*, in « Rivista di storia antica », X [1905-06], pp. 403-435; XI [1907], pp. 222-236; E. Rapisarda, *La polemica di Lattanzio contro l'Epicureismo*, in « Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica », Catania 1947, pp. 5-20; A. Bufano, *Lucrezio in Lattanzio*, in « Giornale ital. di filologia », IV [1951], pp. 335-349). Ma al naufragio della filosofia epicurea Lucrezio sopravvisse perché egli non era solo filosofo ma soprattutto grande poeta, e giustamente ha notato il Traglia che se Lucrezio ci è pervenuto per intero è proprio dovuto all'alto valore poetico dell'opera sua (A. Traglia, *Sulla formazione spirituale di Lucrezio*, Roma 1948, p. 64). Inoltre molta importanza nella trasmissione di Lucrezio al Medioevo ebbero i grammatici dell'ultimo periodo della letteratura romana che, con le loro frequenti citazioni, diffusero nelle scuole notizie e versi del *De rerum natura* (Philippe, *art. cit.*, 1895, pp. 298 sgg.; cfr. 1896, p. 161). Così però dopo il IV secolo la fortuna di Lucrezio divenne prevalentemente letteraria; difficilmente si trovano nel Medioevo echi delle teorie fisiche lucreziane; questo sia detto anche per Isidoro di Siviglia che pure fu, insieme a Lattanzio, quello che maggiormente contribuì a diffondere il *De rerum natura* (Philippe, *art. cit.*, 1896, p. 28); infatti, se questi parla degli atomi, non se ne serve come fondamento della sua fisica ed i termini con i quali ne tratta ci riconducono a Lattanzio e a Servio (cfr. Bignone, *art. cit.*, p. 249) piuttosto che a Lucrezio. Comunque l'autore delle *Etimologie* conosce bene il poema lucreziano e lo cita ampiamente nelle sue opere: così, ricostruire la diffusione del poeta filosofo latino dopo Isidoro, diviene ancor più difficile e solo di Ermenrico possiamo dire, con molta probabilità, che ebbe tra mano il poema lucreziano nel ms. di Fulda (Bignone, *art. cit.*, pp. 243-244; il Philippe, *art. cit.* 1896, p. 132, riteneva di poter trovare una diretta conoscenza di Lucrezio da parte di Rabano Mauro, ma i suoi argomenti, come ha dimostrato il Bignone, *ibid.*, p. 232 sgg. non sono affatto probativi).

<sup>1</sup> I versi di Lucrezio sparsi negli scrittori latini dei primi secoli sono circa quattrocento: ma se togliamo quelli che, isolati dal contesto, non hanno alcuna importanza, ne avanzano solo un centinaio utile per conoscere alcune teorie epicuree; i più importanti sono raccolti dal Philippe, *art. cit.*, 1896, pp. 21-26.

e florilegi di autori classici che numerosi circolavano nelle scuole; tuttavia anche in questo campo per ora non si sono trovati elementi sufficienti<sup>1</sup>, e pur volendoci limitare allo studio della sua fortuna letteraria, anche se ci imbattiamo in poeti che, come Bernardo Silvestre, presentano motivi schiettamente lucreziani, è sempre difficile documentare la diretta influenza del poeta latino<sup>2</sup>. Inoltre non va dimenticata l'accusa di irreligiosità e immoralità che continuava a gravare sull'epicureismo e, per il secolo XII, giova ricordare la decisa condanna che ricorre frequente anche nell'opera d'uno dei più fini esponenti dell'umanesimo di Chartres, Giovanni di Salisbury<sup>3</sup>.

Tuttavia l'atteggiamento di Guglielmo verso la fisica epicurea è di chiara adesione: così nel *Dragmaticon*, all'interlocutore che — stupito — osserva « ut mihi videtur, in sententiam Epicureorum furtim relaberis, qui dixerunt mundum constare ex atomis » egli risponde: « Nulla est tam falsa secta, quae non habeat aliquid veri admixtum.... In hoc vero quod dixerunt Epicurei mundum constare ex atomis, vere dixerunt; sed in hoc quod dixerunt illas atomos sine principio fuisse et diversas per magnum et magne volitasse, deinde in quatuor magna corpora coactas fuisse, fabula est: non enim sine principio et loco aliquid praeter Deum potest esse »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. J. S. BEDDIE, *The ancient classics in the mediaeval libraries*, in « *Speculum* », V (1930), p. 10. Nei libri *manuales* non si son trovate tracce di Lucrezio, cfr. E. MATTHEWS SANFORD, *The use of classical latin Authors in the Libri manuales*, in « *Transaction and Proceedings of the American Philol. Ass.* », LV (1924), pp. 190-248: su 414 libri indicati, uno solo di *exempla*, del IX sec., il Sangallensis ms. 870 (cfr. p. 208, n° 391) ha degli *exempla* da Lucrezio.

<sup>2</sup> Cfr. J. E. SANDYS, *A history of classical scholarship*, vol. I, Cambridge 1921, p. 535.

<sup>3</sup> Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Entheticus*, vv. 563 sgg.; P. L. 199, 977-978; *Polycraticus*, VIII, 11; P. L. 199, 748-749; cfr. ADALDO DI BATH, *De eodem et diverso*, ed. H. Willners (in « *Beiträge* », IV, 1, Münster i. W. 1903), p. 9.

<sup>4</sup> *Drag.*, p. 27; tutta la testimonianza sugli Epicurei che è nella cosiddetta seconda redazione delle glosse a Boezio (ed. Parent, p. 132) è tratta letteralmente dal commento di REMIGIO





CONTINUA